سلطة العقل عند المعتزلة

د. محمّد حمّود

شغل العقل عند أهل الاعتزال مركزاً ابستمولوجياً على الصعيدين النظري والعملي، حتى بات يشكّل موقعاً سلطوياً يدافع عن العقيدة في وجه المناهضين لها، زاده الجدل والكلام، ومنافحاً عن الحق بمحاولته ارساء دعائم شرعية عقلية وأخلاقية على الصعيد العملي.

قبل التعرض لسلطة العقل الاعتزالي في المجال الأخلاقي، وهو موضوع البحث، لا بد من التطرق لمجالاته النظرية.

بادىء ذي بدء، السلطة المعرفية النظرية للعقل هذا تكمن في أنه « القوة على اكتساب العلم »[1]، كما يقول أبو الهذيل (ت 235 هـ / 850 م). وأنه (أي العقل) « المعتمد في المعارف »[2] على رأي القاضي عبد الجبّار (ت 415 هـ /1025 م). والعلم والمعرفة لا يختلفان عند المعتزلة لأنهما وليدا النظر. لكن العلم الذي يشترطه العقل المعتزلي هو « المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم الى ما تناوله »[3]. هذا على الصعيد النظري، أما على الصعيد العملي فالجُبّائي (ت 303 هـ /915 م) يرشدنا إلى « أن البلوغ هو تكامل العقل، والعقل هو العلم، وانما سمي عقلاً لأن الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وانما سمي عقاله عقالاً لأنه يمنع به »[4]. الملاحظ أن الجُبّائي من خلال هذا النص يضيف الى العقل وظيفة أخلاقية الى جانب العلم. ومن خلالها يسترشد الانسان في عمله، وبالتالي يُردع عما يخالف طبيعته البشرية. ويشير القاضي عبد الجبار بدوره عند تناوله صفات العاقل فيقول « العاقل هو من لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات المخصوصة، والذي تفارق طريقة تصرفه طريقة المجنون »[5]. فهو يميز بين النافع والضار فيختار الأول ويحاذر الثاني « ومتى لم يختر بعض العقلاء ذلك ففقْد اختياره له يدل على نقص تمييزه »[6].

يبدو من هذه الأقوال، أن العقل لم يشغل حيزاً نقدياً متقدماً كما سنرى بعد قليل. وكأنه بداية المعرفة، طالما أن الجُبّائي يعارضه أقصد (العقل) بالجنون، وهذا الأخير خال من أي مراقبة وبالتالي معناه فقدان العقل وعدم التمييز.

هذا العقل الخالق لأفعاله، والمختار لما يريده، ينعكس على الواقع الاجرائي بشكل عمل أو سلوك أو ما عبّر عنه في علم الكلام بـ(العمل بالجوارح). فلقد ذهب واصل بن عطاء (80-131 هـ / 699-749 م) إلى « أن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سمّي المرء مؤمناً »(7). ففي ذلك، أن فقدان هذه الخصال عند المؤمن يفقده الإيمان، وذلك لأن هذا الأخير كامن في النظر والعمل. ويتضح رأي المعتزلة بصورة أوضح عند تناولهم موضوع الفاسق « لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده فقد أصبح وسطاً بين الاثنين »(8). وبذلك فالتصديق أو الاعتقاد لا يكفي للمؤمن، وكذلك لا يفيد العمل لوحده. فالإيمان عقيدة وعمل. وهكذا يغدو العمل مدخلاً للسلوك. والسلوك يمارس بموجب استيعاب وفهم للأفعال. وهذه بدورها قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة. وبمعنى آخر، إننا أمام موقف العقل وسلطته حول ما يسمى بالحسن والقبيح العقليين بحسب الاصطلاح المعتزلي. فهل يتصرف العقل نتيجة لقدرة ذاتية مخصوصة تبلورت بفضل بلوغه المعرفي الخاص البعيد عن أي رافد خارجي؟ أم يتصرف بكونه من ألطاف الله لا بل من أوجبها؟ يجيب الجُبّائيّ على ذلك في مقابل ما ركّب الله في الانسان من الشهوة والميل إلى القبيح « وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركّب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه وجب عليه إذ كلفهم اكمال العقل »(9). فمن وجوب التكليف إذن استكمال العقل. أو ما يسمى بحد البلوغ أو تخطّي مهلة المعرفة كما يدعوها المعتزلة. وبذلك يغدو العقل جملة من العلوم المخصوصة على عاتقها النظر في أمور الدين والدنيا وتنفيذ ما كلّف الله عباده.

لكن الاشكالية تبرز بوضوح عند محاولة العقل المعتزلي تقديم ذاته منهلاً معرفياً لا يقل سلطة في المجتمع الاسلامي عن النص الديني الموحى. بل لقد ازداد طموحاً سلطوياً جعله يتخطى سلطة النقل ليصبح أداة ابستمولوجية تبحث في النظر والعمل، في الدين والأخلاق. ويلقي (الإيجي) (ت 756 هـ / 1355 م) ضوءًا على موقف المعتزلة هذا بصدد العمل حين يتعرض للخلاف بين المعتزلة والاشاعرة حول مسألتي الحسن والقبح، فيقول « الحسن والقبيح يقال لمعان ثلاثة:

الأول: صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أنه مدركة العقل؛ الثاني: ملاءمة الفرض ومنافرته، وقد عبّر عنها بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي؛ الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع، فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي »(10). بمعنى « أن العقل يستدل به حُسن الأفعال وقبحها »(11). وبذلك ينفرد العقل بتقييم المعايير الأخلاقية، وهذا ما يتضح من تعريف (الجُبّائي)، فيقول: « العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن »(12).

ويضيف الشهرستاني (1076-1153 م) بأن « المعتزلة تقول بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج، وهذه الشريعة عامة، إذ إنها في متناول جميع العقول حتى قبل أي تنزيل »(13). لا شك أن هذا التفرّد العقلي السلطوي شكل خروجاً عن المألوف عند أهل السلف، ذلك لأن المعتزلة نصبت العقل على رأس الأدلة. والقاضي عبد الجبار (ت 453) عند تناوله للأدلة الشرعية يصنفها كالتالي « أولها العقل لأن بـه يميـز بين الحسـن

والقبح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنَّة والاجماع» ومما يشير لمخالفته وصحبه لاجماع الأمة قوله «ربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الدلالة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله لم يخاطب إلا أهل العقل»[14]. فالنزعة العقلية تبدو واضحة في الفكر المعتزلي، وكذلك سيادة سلطة العقل، ليس فقط لأنهم استدلوا على العقيدة بأدلة العقل، بل لأنهم وثقوا بالعقل لدرجة أنه لو تعارض مع النص، اعتمدوا دليل العقل وأولوا النص بموجبه ولصالحه. وبهذا الشأن يقول جولدزيهر «لقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الاسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية»[15]. هذه القدرة الشبه مطلقة للعقل تفترض سؤالاً مفاده: كيف يسوغ هذا العقل طروحاته بشأن الحياة العملية وما تستوعبه من مظاهر لفعلي الحسن والقبح وانعكاس ذلك على المجتمع الاسلامي عامة وعلى مجتمع الاعتزال بشكل خاص؟ تجيب المعتزلة بأن هذا العقل «لا يستدل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم، وإنما إذا نظر الانسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنه يستحق الذم والعقاب على المعاصي ويستحق المدح والثواب على الطاعات كان ذلك أقرب الى اختيار الطاعة واجتناب المعصية»[16]. فوظيفة العقل ارشاد الانسان في دنياه العملية، ومن خلال منظوره وعلمه يستحق هذا الانسان الثواب أو العقاب. وذلك «ان لو فعل الانسان الحسن دون علم ـ كالماشي يقتل عقرباً عن غير قصد ـ لما استحق بذلك الجزاء ـ وان استحق المدح»[17] وهكذا «فالعمل بالمعروف عند المعتزلة هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه»[18]. يتضح من خلال هذا النص أثراً من أصلهم الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكما يبدو أثر وعدهم ووعيدهم وهو من أصولهم أيضاً في المجرى العملي للحياة الاجتماعية. إلى جانب ما يشغله هذا الاصل من حيز ميتافيزيقي يبرر علاقة الخالق بالمخلوق. أي أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب. فالمعتزلة أدرجت فحوى هذا الأصل على الصعيد الأخلاقي فجعلت من العقاب ضرورة لا بد منها لكبح جماح المذنب وذلك حتى لا يتمادى في غيه فـ «إذا علم المذنب أي مرتكب الكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريراً له على ذنبه وعدم التوبة عنه، وكان اغراء للغير عليه»[19] وهكذا أرادت المعتزلة للأخلاق أن تسود بشكلها المطلق دون شوائب أو نقصان، ولذلك، ومن وجهة نظر المعتزلة، لا بد من استئصال فعل القبح، في المجتمع بردع فاعله وعقابه. والعقل هو الفيصل في الأمور العملية، وهو الذي يزين ويصنف الأمور بموجب معاييره المستقلة الخالصة. وبمعنى آخر، المعتزلة لم تبحث عن المقياس الخلقي للأفعال في الشرع نفسه، بل في ذات الفعل، والعقل يمكنه أن يدرك القيمة الخلقية النفسية للأفعال، لأن الحسن والقبيح صفتان ملازمتان ونفسيتان للأفعال. ويعبّر الاسكافي عن رأي كافة المعتزلة بهذا الشأن فيقول «أن الحسن من الطاعات حسن لنفسة والقبيح أيضاً قبيح لنفسه، لا لعلة، والطاعة طاعة لنفسها، والمعصية معصية لنفسها»[20]. فالقيمة الأخلاقية إذن تكمن في الفعل نفسه وعلى العقل أن يكتشف هذه القيمة (فإذا علم وجه الحسن في الفعل الحسن وانتفاء القبائح عنه علم

حسنه باضطرار كما إذا علم وجه القبح في الفعل القبيح علم قبحه بالضرورة والبداهة، فالظلم المعلوم وقوعه وصفته معلوم قبحه ضرورة كما إذا علم أن الخبر صدق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه بداهة من غير احتياج الى نظر واستدلال »[21] .ويستطرد عبد الجبار في مكان آخر فيقول « وتتفق العقول في ادراك ما يعرف ضرورة، ومن ثم فإن منكري الشرائع وجاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم وكفران النعمة وحسن انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ولو كان الحسن والقبح لا يدركان بداهة في الفعل الحسن والقبيح لما أحاط به منكرو الشرائع بل لما اتفق عليه العقلاء مع سلامة الأحوال »[22]. وهكذا نخلص الى نتيجة أو حجة أولى، تشكل دعامة من دعامات سلطة العقل في المجال الأخلاقي النظري والعملي. ومفادها أن الالتزام الخلقي يرتبط مباشرة بذاتية الفعل دون غيره والمسألة الخلقية ترتكز على العقل الناضج، الحر والمختار لأفعاله.

الدعامة الثانية أو ما يبرره العقل المعتزلي لذاته وبذاته، وفيها تبرز ملامح مصادرة للوحي بأوامره ونواهيه، فتكمن في حجته التالية (لو كان الفعل يحسن أو يقبح للأمر والنهي لما يصح أن يعرف الأصم والأبكم حسناً أو قبيحاً لفقد علمه بالأمر والنهي فلا يفصل بين الاحسان والاساءة، ولأحسن مدح المحسن وذم المسيء ولأحسن شكر المنعم »[23].

معنى ذلك، أن الفاقد لحاستي السمع والنطق تستحيل عليه المعرفة، ويستحيل عليه أيضاً الفصل بين الاحسان والاساءة، ومع ذلك نراه مميزاً لفعلي الحسن والقبح، وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على ترسيخ الصفات الذاتية للفعل أولاً، والتسليم بقدرة العقل الحر المختار على الفصل والتمييز.

الدعامة أو الحجة العقلية الثالثة عند المعتزلة، تؤكد استحالة مقياس للحكم على القيمة الأخلاقية للأفعال، الا العقل ذاته. وتتوضح الصورة من قولهم « لو رفعنا الحسن والقبيح من الأفعال الانسانية وردناها الى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية، حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل، وقول على قول ولا يمكن أن يقال لم ولأنه، إذ لا تعليل للذوات. ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه، ويقاس عليها أمر متنازع فيه. وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها »[24]. معنى ذلك أن هناك استحالة للحكم على الأفعال، لو لم يكن للفعل صفة خلقية ذاتية. وبمعنى آخر حتى لو سلمنا بأن القيمة الخلقية للأفعال مناطة فقط بحكم الأقوال الشرعية أو أوامر الوحي، إلا أننا مع ذلك نجد العقل يتدخل ليتساءل لماذا وصفت الشريعة هذا الفعل بأنه حسن وذاء بأنه قبيح، وذلك بهدف الاستنباط والقياس من أجل الحكم على الأمور المختلف حولها في المجتمع خاصة تلك المستجدات التي تطرأ في حياة الأمة. وهكذا تقرر المعتزلة أن لا مناص من تدخل العقل والأخذ برؤيته ومبادئه، وعبثاً نجد سواه مقياسا للحكم على القيم المعيارية للأفعال سواء كانت حسنة أو قبيحة.

بموجب ما سبق من نصوص حتى الآن، نلاحظ أن العقل المعتزلي شكل في بداياته سلطة معرفية ساهمت في تبلورها جدليته مع الثقافات الخارجية، والتي كان لا مناص منها للدفاع عن العقيدة والذود عن الشريعة

والوحي. وبذلك شغل العقل مكانة دفاعية حتمت عليه أن يكون في خدمة الوحي. طالما أنه (أي العقل) من ألطاف الله ومعلولاً لقدرته.

ثم أننا، وفي مرحلة تالية، نجد أن هذا العقل قد تفتحت امكانياته المعرفية نتيجة لقدراته التي استجدت بفضل الاحتكاك والمماحكة مما جعله يبوح بتماديه بأن لا خلاف بين ما يراه النص ويقرره العقل، فكلاهما وجهان لعملة واحدة مصدرها الخالق. وبالتالي فإنهما وسيلتان من وسائل المعرفة الضرورية للانسان والأمة. ولكن سرعان ما بلغ هذا العقل نضوجه الأقصى ليشكل مكانة سلطوية معرفية مميزة جعلت المعتزلة تقرر، أنه في حال الاختلاف بين الوحي والعقل، وجب تأويل النص ليتفق مع العقل ومبادئه. هذا لا يعني أنهم ينكرون التنزيل، ولكنهم يقولون أنه لا يجوز أن يأتي التنزيل في أي حال من الأحوال مخالفاً للعقل لأنه من الله ـ مثلما العقل أيضاً منه ـ ولما كان العقل أسبق في الانسانية من التنزيل فهو نور كان الانسان ولا يزال يهتدى به في حياته. فإذا بدا أي اختلاف ظاهر بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل، بمعنى أن المعتزلة لا يحاولون رد الناس الى الصواب بذكر الآيات أو بتفسيرها أو بذكر الأحاديث النبوية، بل يلجأون إلى العقل في اقناعهم لأن العقل مشترك بين الجميع، والعقل الكامل أو من بلغ حد البلوغ، يصل حتماً إلى معرفة الحقائق الأساسية. فكل من يخرج على العقل يعد كافراً في نظرهم لأن مثل هذا الخروج يعد أيضاً خروجاً على الله، أعني انكاراً لوجوده تعالى. ومن أنكره بالعقل كيف يمكنه أن يكون مؤمناً بالتنزيل؟ وانتهت المعتزلة الى أن العقل مقياس التنزيل. وبذلك رفعوا من مصافه إلى مرتبة معرفية تثبت سلطته وقدسيته.

لكن الأشكالية تظهر بوضوح عندما نتساءل كيف يوفق المعتزلة بين قولهم في أن العقل وقدرته من كمال الله، وبين تماديهم لسلطته حتى تعدت سلطة التنزيل. وبمعنى آخر، هل استطاع هذا العقل فعلاً أن يتحرر من أي سلطة ميتافيزيقية. النظّام (ت 231 هـ /845 م) يعتبر «أن المفكر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع»[26]. ومن أقوال المعتزلة أيضاً «أن معرفة الله واجبة عقلاً»[27]. السؤال هنا: هل تنحصر هذه المعرفة العقلية في المجال الالّهي فقط؟ يجيبنا عبد الجبار بقوله (ولما كان المكلّف يلزمه التكليف دائماً ولا ينفك ذلك عنه بحال، وليس الحال كذلك في العلوم النظرية من حيث لا يسأل أن جهل غوامض المسائل في الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة أو ان أخطأ فيها، كان التفكير والتثبت في الإلّهيات والأخلاقيات الزم وأوجب»[28]. فالمعتزلة اذن واضحة فيما تدعيه من «وجوب معرفة الله بواسطة العقل وكذلك معرفة الحسن والقبيح». ولكن من أين حصل هذا العقل على هذه السلطة المعرفية. بل ما هي دينامياتها؟ هل هي سلطة ابستمولوجية نقدية وموضوعية خالصة؟ وهل النتائج التي توصل إليها هذا العقل نابعة من مبادئه ومعطياته نتيجة لموقف فلسفي عقلي؟ الواقع أن أول مصادرة نقدية وذاتية لسلطة العقل المعرفية نستلهمها من خلال ما يعرضه الجرجاني (ت 1078 م) وعبد الجبّار، يقول الأول قاصداً المعتزلة: «انهم يتمسكون في اثبات وجوب معرفة الله بالعقل، لا بالاجماع والآيات، لأنها واقعة للخوف الحاصل من

الاختلاف، أي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته، فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوَّز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته، فإن لم تعرفه ذمَّه وعاقبه. فيحصل له خوف» [29] هذا القول يضعنا أمام ظاهرة جديدة، ظاهرة ما يسمى بالخوف العقلي إذا صح التعبير، أما عن أسباب هذا الخوف فيجيبنا عنه القاضي عبد الجبّار: «إن أسباب الخوف تختلف، فربما يكون اختلاطه (يقصد الانسان) بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي الى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكه، ربما يكون السبب دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين... وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب فيرى هناك مكتوباً، لا يأمن أن يكون لك صانع صنعك، ومدبر دبرك، من أطعته اثابك وإن عصيته عاقبك، فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، وقد تقرر في العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً، فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله» [30]، مما لا شك فيه أن ظاهرة الخوف العقلي هذه تصادر حيزاً كبيراً من سلطة العقل المعتزلي. فمن ناحية يضطر هذا العقل الى معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي الى معرفته ووجوب شكره على نعمه، ووجوب التمييز بين الحسن والقبيح. ومن ناحية ثانية العقل ذاته يقوم بتأويل التنزيل بموجب قدرته المطلقة. فإذا كان موقفه الأول ناتجاً عن خوفه من أن يقع في حظيرة الشرك والكفر أفلا يخاف من أن يقع في نفس الهوة عند تأويله للنصوص الدينية، ويأتي تفسيره مناهضاً لما يريده الله، وذلك بالرغم من ادعائه (أقصد العقل) بأنه يقوم بذلك بدافع الحرص على الدين والإيمان.

المصادرة الثانية، تتوضح من خلال منظور المعتزلة لمسألتي الحسن والقبح، فكما رأينا سابقاً فالحسن حسن لذاته، والقبيح قبيح لذاته. لا لعلة ولا لأمر أو نهي. معنى ذلك، أن المعتزلة ثبتت القيمة المعيارية للفعل، فالحسن حسن لذاته من الآن وإلى الأبد، والقبيح قبيح لذاته من الآن وإلى الأبد. وبذلك تغدو الأحكام الخلقية مطلقة في كل زمان ومكان بحسب المنظومة الاعتزالية. لكن، والحق يقال، فالواقع خلاف ذلك، فالقتل يحسن احياناً كما في حالة القصاص، كما قد يقبح الصدق إذا كان مؤدياً بالضرورة الى الضرر. فالاشكالية تكمن في أن المعتزلة تثبّت القيمة الأخلاقية للفعل بينما الفاعل متغير. وبمعنى آخر، طالما أن الفاعل غير ثابت فكذلك الأحكام والقيم لا بد أن تكون غير ثابتة، فعلى سبيل المثال كان اسعاف الأطفال اللقطاء وعون الشيوخ ما يزال في القرن السابع عشر مثلاً أعلى اختيارياً، وقد أصبح وظيفة عامة سوية وكلية منذ أن اعتبرته مجتمعاتنا حقاً صريحاً للأفراد، في وسعهم المطالبة به، وهو يقابل الزاماً جمعياً مؤيداً بجزاء، وكذلك الأمر فيما يخص منع الرق الذي يبدو اليوم سوياً في جميع البلاد المتمدينة وكان يعتبر غير سوي في أيام (أفلاطون) و(أرسطو)، وقد اتهم الطوبائيون الذين كانوا يدعون الى منع الرق ـ على ندرتهم ـ اتهموا بفوضوية ثورية ولا أخلاقية. إذن، الاشكالية التي وقعت فيها المعتزلة مفادها أنها جعلت الفعل ثابتاً وذاتياً وفاتها أن تبين بأن الفاعل غير ثابت.

ومن هذا القبيل: وأد البنات، فإنه فعل قبيح، ولكنهم في الجاهلية كانوا ينسبون الى فاعله صفات الآباء والشهامة. إلا أن المعتزلة وبدافع الحرص على توحيد الله وعدله وعدم اتصافه بالظلم حكّمت العقل وجعلته الموجب للفعل والترك في مجال العمل الأخلاقي.

« فالأفعال لا يمكن أن تحسن أو تقبح للأمر أو النهي لأنها لا تعلق لها بالفاعل أصلاً، ان أمره تعالى يدل على أن ما أمر به صلاح، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين لا إنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر »[31] معنى ذلك أن الله يدل بأمره ونهيه على حالة الفعل، غير أنه لا يوجب حسنه أو قبحه، وذلك لأن إيجاب الفعل أو تركه هو من عمل العقل وسلطته المزودة بالارادة والاختيار.

أما الأشكالية الأخيرة، فتدخل ضمن نطاق المجال الديني الخالص. فالمعتزلة كسائر المسلمين يسلمون بنسخ الشرائع وجواز ان ينسخ الله شريعة بشريعة أخرى طالما أن كلتيهما من عنده. ويوضح القاضي عبد الجبّار ذلك بقوله « إن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة وفي زمان آخر في شريعة أخرى » وهذا ظاهر فيما بيننا: « فإن من يدبّر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه في الرفق مرة وفي العنف، وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر، وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت، فكما أنه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا أخرى كما تعلق صلاحنا بالمرض مرة والشفاء أخرى، كذلك هاهنا: لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بشريعة مرة، وفي الا يتعبدنا بغيرها أخرى، فصح بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشرائع »[32] يعني ذلك من ضمن ما يعنيه، استحالة الأخذ بالأحكام المطلقة للأفعال، وهذا يعكس بدوره إمكانية تغيير هذه الأحكام، وبذلك تغدو الأحكام عن القيم نسبية وغير مطلقة.

إلا أن تمجيد شيوخ المعتزلة لسلطة العقل جعلت النظّام يقول « وإن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار »[33] ويشير الذهبي (ت 748 هـ /1348 م) الى ما يؤكد سلطة العقل المطلقة عند المعتزلة واهمالهم الى قدسية النص الصحيح قرآناً وسنّة، ومفاده أن عمرو بن عبيد (80-144 هـ /699-716 م) ذكر له ذات يوم حديث للرسول (ص) فقال « لو سمعت، الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت رسول الله (ص) يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا »[34] حتى أن الجاحظ يقرر « أنه لا يجوز للعبد أن يبلغ ولا يعرف الله »[35].

نخلص من كل ذلك الى أن المعتزلة بالرغم من ايمانها بنسخ الشرائع، وجدناها بلغت بأحكامها العقلية الحد الأقصى وخاصة في مسألتي الحسن والقبح وهذا ما يصادر تسليمها بنسخ الشرائع. ولقد عبر الشهرستاني عن ذلك بقوله: « لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة الى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء آخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة الى الأوقات تحريماً

وتحليلاً. أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد (ص)، كيف حل ذلك على اتخاذ اللحمة وحرم ذلك على تباعد اللحمة؟ »[36].

ولكن مهما يكن من أمر تلك الاعتراضات والاشكاليات، يبقى أن المعتزلة بجعلها العقل محكاً أساسياً يتوج طروحاتهم، وبجعلها الارادة والاختيار من مقومات الذات الفردية. تحرروا من أية سلطة لاهوتية، وأرادوا لفكرهم أن يسود في مجتمع يحكمه العقل على الصعيدين النظري المعرفي من جهة، والعملي بشقيه الأخلاقي والسياسي من جهة ثانية. لذلك جاءت أصولهم الخمسة محيطة بمجمل القضايا التي كانت مثارة في بيئتهم. لا بل أرادوا لهذه الأصول أن تأخذ شكل دستور أو ناموس في مجتمع يتوقون إليه. ويعبّر عن ذلك القاضي عبد الجبّار عندما سأله أحدهم « ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟ » فقال: « .. لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرهم قد دخل في باب العدل؟ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين؟ وخلاف الامامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عند المنكر؟ »[37].

إلا أن فكرتهم عن مجتمع تسوده توجهاتهم اصطدمت بعقبات عديدة مما اضطرهم أحياناً للتخفي من عيون الشرطة وانشاء تنظيمات وحلقات سرية. وفي مرحلة تالية جاهروا بمنظومتهم وجندوا أنفسهم بدءًا بالمناظرات والجـدل وصولاً للتصدي بالدعوة والسلاح، وذلك في سبيل بناء مجتمع اعتزالي يسوده فكرهم السياسي القائم على سلطة العقل في مجالي النظر والعمل[38].

أخيراً لا بد من القول، إن ايمان المعتزلة بسلطة العقل بدءًا من منظومتهم المعرفية وصولاً إلى منظورهم السياسي والاجتماعي، جعلهم يتميزوا كحركة تحررية « ليبرالية » وكأرستقراطية فكرية، سعت للوصول إلى السلطة. لكن المأخذ الانتقادي الكلاسيكي عليهم مفاده أنهم بالرغم من دعوتهم للإنفتاح العقلي وإقامة مجتمع حر، افراده يعتمدون الارادة وحرية الاختيار، أي أن مشروعهم كان يقضي ببناء انسان عاقل له كيانه وذلك في سبيل افتعال ثورة فكرية وسياسية ترسي دعائم فكرهم. إلا أنهم ما أن توصلوا إلى السلطة حتى دعوا الانسان الذي بنوه إلى عقيدة معينة تصادر ارادته وتسلبه حريته، أعني قولهم بخلق القرآن. فالذي أعرض عنها ونأى فرضوها عليه فرضاً، فناقضوا بذلك أنفسهم، وهدموا أساسياتهم.

ولكن بغض النظر عن هذه الانتقادات، يبقى أن نقول إن أفكار المعتزلة شكلت بواكير الفكر الفلسفي الاسلامي على الصعيد النظري، بل كان لا بد من وجودها للدفاع عن العقيدة في وجه الخصوم. بغية بناء انسان عاقل وأمة حرة. والجاحظ يشير لأهميتهم بقوله: « أنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت المتكلمون من جميع النحل »[39].

الحواشي

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ج 2، ص 175 ت عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية 1969.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 12، ص 161. ت. ابراهيم مدكور وطه حسين (دون تاريخ).

(3) القاضي عبد الجبار: نفس المرجع، ص 13.

(4) الأشعري: المقالات، ج 2، ص 175.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 11 (التكليف)، ص 378، القاهرة 1965 ت محمد علي النجار وعبد الحليم النجار.

(6) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 13 (اللطف)، ص 401، القاهرة 1962 ت - أبو العلاء عفيفي.

(7) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 55، الخانجي 320 هـ.

(8) الاسفرائيين: التبصير في الدين ،ص 64، نشر زاهد الكوثري الخانجي 1372 هـ.

(9) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1، ص 107، الخانجي 1320 هـ.

(10) الايجي: المواقف ص 324 ت ابراهيم الدسوقي وأحمد الطنبولي، مطبعة العلوم.

(11) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ص 371، ط اكسفورد 1934.

(12) اليافعي: مرهم العلل، ص 327، ذكره الدكتور البير نادر في كتابه فلسفة المعتزلة ج 2، ص 95، القاهرة 1950.

(13) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 84.

(14) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص 139، الدار التونسية للنشر ت فؤاد السيد 1974.

(15) جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام، ص 105، ترجمة وتعليق مجموعة من الأساتذة، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1959.

(16) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 12، ص 489.

(17) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 12، ص 447.

(18) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 141 ت: عبد الكريم عثمان ط مكتبة وهبة، القاهرة 1965.

(19) الايجي: المواقف، شرح الجرجاني، ج 2، ص 446.

(20) الأشعري: المقالات، ص 356.

(21) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 6، التعديل والتجوير، ص 20.

(22) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 6، ص 122.

(23) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 6، ص 87.

(24) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 374.

(25) في كتاب الانتصار للخياط توجد بعض الأمثلة من تأويل المعتزلة لبعض الآيات. وكذلك راجع فلسفة المعتزلة للدكتور البير نادر، ج 2، ص 115-160.

(26) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 65.

(27) الجرجاني: شرح المواقف، ص 61.

(28) القاضي عبد الجبار: ج 12، النظر والمعارف ص 319.

(29) الجرجاني: شرح المواقف، ص 61.

(30) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 68.

(31) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 303.

(32) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 577.

(33) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص 43. دار الجيل، بيروت 1393 هـ.

(34) الذهبي: ميزان الاعتدال، ج 3، ص 78، ط عيسى الحلبي، القاهرة 1389 هـ.

(35) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 73، ت فؤاد سيد، ط الدار التونسية للنشر 1974.

(36) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص 39.

(37) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص 124.

(38) راجع بحثنا عن الفكر السياسي عند المعتزلة، مجلة «الفكر العربي»، ع. 22، ص 344-363، 1981.

(39) كتاب الحيوان: ج 4، ص 206، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة 1945.

صدر عن

معهد الإنماء العربي

صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى

ريتشارد سوذرن

ترجمة وتقديم

رضوان السيد